

# SEMEJANZA Y VISIÓN BEATÍFICA

## El significado de I Io 3, 2 en los escritos de Santo Tomás

ELISABETH REINHARDT

«Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit  
quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit,  
similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est».

(I Io 3, 2)

La verdad revelada de que el hombre fue creado a imagen de Dios (Gn 1, 26-27) ha inspirado, como se sabe, la antropología cristiana de todos los tiempos, desde la patrística hasta el Vaticano II y el magisterio pontificio actual<sup>1</sup>. Los dos versículos del Génesis han motivado también grandes desarrollos especulativos tal como se encuentran en muchos textos de teólogos plenomedievales.

El punto de arranque para las reflexiones que siguen ha sido precisamente un lugar, al comienzo de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, donde se encuentran yuxtapuestas, sin comentario, dos referencias bíblicas sobre la imagen y semejanza divina en el hombre (Gn 1, 26 y I Io 3, 2) presentadas como *auctoritas* que avala la semejanza de las criaturas con Dios<sup>2</sup>. ¿No señalan las dos citas el origen y el fin del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, destinado a la vida eterna, y con ello el sentido de su existencia? Es evidente, pues, que ya desde el planteamiento general de la semejanza de las criaturas con Dios, al inicio de la *Summa*, el Aquinate tenía presente la verdad de la *imago Dei* que hace al hombre «capaz de Dios», y le interesaba destacar tanto su origen creacional como la perfección máxima de esta imagen en la gloria<sup>3</sup>, aunque el desarrollo sistemático de la semejanza icó-

1. Véase el artículo *Gottebenbildlichkeit*, III, de Leo SCHEFFZCYK, <sup>3</sup>LThK, 4, 874-875, así como el artículo *Bild Gottes*, TRE, 6, 491-515.

2. *STh* I 4, 3 s.c.: «Sed contra est quod dicitur Gn 1, 26: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”; et I Io 3, 2: “cum apparuerit, similes ei erimus”».

3. Sobre la articulación de la doctrina tomasiana de la imagen en la *Summa Theologiae*, vid. Wilhelm METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

nica se haría esperar hasta la q. 93 de la *prima pars*, que constituye la cumbre del tratado tomasiano sobre el hombre<sup>4</sup>.

La coincidencia de ambas citas bíblicas en la argumentación tomasiana sugiere varios interrogantes. Si la primera de las perícopas ha sido ampliamente estudiada, no tanto la segunda. Cabe preguntarse, por tanto: ¿con qué frecuencia y en qué contextos emplea Aquino la cita de San Juan y qué desarrollos teológicos aportan esos lugares donde se halla la perícopa? ¿Cómo entiende la relación entre semejanza y visión beatífica, concretamente si atribuye un sentido causal a la conjunción *quoniam* que une ambas expresiones? ¿«Ser semejantes» será entonces una consecuencia de «ver» o, en otros términos, el conocimiento facial de Dios producirá un cambio ontológico, como si el modo de ser fuese consecuencia del modo de conocer?

## 1. EL TEXTO DE I IO 3, 2 EN LOS ESCRITOS DE TOMÁS DE AQUINO

El texto joánico aparece en la obra aquiniana veinte veces explícitamente. Al trazar el mapa de esos lugares nos fijaremos ante todo en el contenido teológico, sin olvidar el contexto. Además, según el argumento de que se trate, el autor acentúa distintas partes de la perícopa: unas veces —la mayoría— cita la parte «Videbimus eum sicuti est», otras veces destaca «similes ei erimus» y en algunos casos se encuentra citado el versículo completo. Por todo ello, los diversos lugares en que aparece el texto se han agrupado según un criterio temático.

### a) Posibilidad y modo de la visión beatífica

La promesa de las palabras «Videbimus eum sicuti est» constituye una *auctoritas* en la argumentación aquiniana sobre la posibilidad de la visión inmediata de la esencia divina por parte de un intelecto creado<sup>5</sup>. Más aún, la visión beatífica es la forma más excelente de conocer a Dios, como queda patente en la exposición del triple modo de acceso

4. Vid. Elisabeth REINHARDT, *La imagen de Dios en el hombre: La «imago creationis» según Santo Tomás de Aquino*, en «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» IX, Pamplona 1985, pp. 381-466.

5. Además del ya mencionado s.c. en la *STh*, cfr. *STh* I 12, 1 s.c. Esta parte de la *Summa* fue escrita entre 1266 y 1268. Ya anteriormente, en el comentario a las *Sentencias*, el Aquinate se había basado en el mismo texto de San Juan al plantear la posibilidad de que un intelecto creado pueda ver a Dios por esencia, cfr. *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 2 s.c. 2. La perícopa figura también como autoridad a favor de la visión beatífica, en la *STh*, Suppl. 92, 1, 2 s.c., aunque —como se sabe— esta parte de la *Summa* ya no fue redactada por Aquino: está tomada de su comentario a las *Sentencias*.

cognoscitivo a Dios como Verdad primera, al comienzo del Libro IV de la *Summa contra Gentiles*<sup>6</sup>.

El trabajo especulativo del Aquinate se despliega sobre todo cuando trata del modo de este conocimiento. Lo desarrolla, con motivo de la cita joánica, en perfecta coherencia con sus premisas gnoseológicas. Una de ellas es la necesidad de una *species* o semejanza, imprescindible para cualquier tipo o grado de conocimiento. Ciertamente, Dios se conoce inmediata y perfectísimamente en su propia esencia o *species*, pero ¿acaso puede una *species* creada representar adecuadamente la esencia divina? Además, la visión facial de Dios no tolera nada interpuesto entre el cognoscente y lo conocido, porque tal conocimiento perdería la inmediatez que le es propia. El tema es, evidentemente, un reto para el talento especulativo de Tomás de Aquino. Los diversos lugares de sus textos en que aparece citado I Io 3, 2, considerados en su conjunto, aportan la solución, porque cada uno de ellos se centra en un aspecto. Se trata, pues, de acercarnos más a su trabajo intelectual para ver cómo es capaz de salvaguardar lo propio de la visión facial, a la vez que es consecuente con su teoría del conocimiento y logra obviar el peligro del panteísmo, tan próximo en estos temas. Del modo de la visión beatífica se ocupa de forma más extensa en dos obras tempranas, *De veritate* y *Quodlibetum* VII, citando —como ya se ha dicho— la perícopa joánica.

La pregunta que introduce el tema, en *De veritate* (q. 8, a. 1), es si los ángeles ven a Dios *per essentiam*, entendiendo por esta expresión *quid est*, porque conocer algo por esencia es saber qué es. Este lugar es especialmente interesante, debido a la discusión con la patrística oriental —San Juan Crisóstomo, el Damasceno, el Pseudo-Dionisio— que se despliega particularmente en las objeciones y las respuestas a ellas. Le supone, por tanto, dialogar con la teología negativa de corte neoplatónico que, al destacar la infinita distancia entre las criaturas y Dios, levanta reparos ante el planteamiento de la visión inmediata de Dios por parte de cualquier intelecto creado. Tomás de Aquino sale al paso de estas objeciones con distinciones muy precisas, en las que le vemos respetar los legítimos postulados de la teología apofática, a la vez que afirma con nitidez y extraordinario aplomo la visión de Dios *per essentiam* por parte de la criatura intelectual.

El argumento acerca de la visión beatífica de los ángeles, en el cuerpo de este artículo, se desarrolla en tres pasos. En primer lugar, contra algunos (*quidam*) que negaban esta posibilidad a todo intelecto

6. CG IV, 1: «ad tertiam cognitionem pertinet, qua Prima Veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa: "videbimus eum sicuti est", ut dicitur I Io 3, 2». Esta parte de la *Summa contra Gentiles* puede fecharse hacia 1264.

creado, no tiene reparo en decir que esa posición es herética. Se apoya para ello en la felicidad de la criatura intelectual, que consiste en su operación más noble, a saber la visión de la esencia divina; negarlo, dice, sería tanto como negar que Dios sea su fin último, porque la última perfección de una cosa es que alcance su principio. Como la fe nos enseña, sigue argumentando, Dios creó a todos los seres racionales de inmediato (*immediate condidit*) y por eso a toda criatura racional que alcanza la felicidad eterna le corresponde, según la fe, ver la esencia divina.

Una vez afirmada la realidad de la visión beatífica, el Aquinate afronta en los dos pasos siguientes el modo de este conocimiento. En cualquier visión, argumenta, es necesario un medio de conocimiento que permita la unión entre sujeto y objeto. Este medio, en el caso del autoconocimiento divino, es la esencia misma; en nuestro caso, en cambio, ese medio es alguna semejanza, por ejemplo cuando un hombre ve una piedra. Ahora bien, como la esencia divina trasciende todo género y especie, no puede ser representada más que por analogía y, por ende, cualquier semejanza de la esencia divina recibida en un intelecto no puede producir más que un conocimiento analógico. Debido a esta dificultad se explica Aquino la posición de algunos que negaban la posibilidad de ver la esencia divina, pues decían que sólo era posible percibir su resplandor, como una semejanza de la luz increada, pero que no alcanzaba a representar la esencia divina. Es muy posible que Tomás aluda a Teodoreto de Ciro que sostenía esta opinión respecto de la visión beatífica de los ángeles<sup>7</sup>.

Por tanto, y éste es el tercer paso de la argumentación, si la criatura intelectual ve a Dios *per essentiam*, el medio cognoscitivo tiene que ser la misma esencia divina. ¿Cómo obviar, llegado a este punto, el panteísmo? Santo Tomás es consciente del escollo y explica: no es que la esencia divina se convierta en forma del intelecto en sentido ontológico, sino que se relaciona con él como forma (*se habet ad ipsum ut forma*), de modo que la esencia divina y el intelecto creado se unan en el acto de entender (*ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo*); es decir, la esencia divina, permaneciendo totalmente distinta y separada en el ser, se une al intelecto creado en el entender. Para ilustrar esta unión entre dos realidades completamente desiguales, el Aquinate —basándose en Pedro Lombardo (*II Sent.*, d. 2)— establece una analogía con la unión entre alma y cuerpo, en la que el alma —inmaterial y subsistente— viene a ser la forma de la materia.

7. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1968, pp. 152-154. En *STh*, Suppl. 92, 5 s.c. se encuentra también una referencia a esta opinión, que es refutada por San Gregorio Magno (*Moral.*, l. 18, c. 54), y que parece referirse a Teodoreto, entre otros.

Esta unión *in intelligendo*, descartada toda unión *in essendo*, se perfila aún más en la contestación a la objeción primera, donde San Juan Crisóstomo parecía negar la visión beatífica de los ángeles. A propósito de «videtur sicuti est», Santo Tomás hace una nueva distinción. Debido a la unión *in intelligendo*, el intelecto creado ve la esencia divina en cuanto medio de conocimiento, y en ese medio ve *quid est Deus*, y así es cómo ven la esencia divina los ángeles y los bienaventurados, según I Io 3, 2<sup>8</sup>. En cambio, ninguna criatura puede ver la esencia divina como Dios se ve a sí mismo (éste es el segundo modo), un conocimiento comprensivo por tanto, donde el modo de ver es idéntico al modo de ser. Y en este sentido suscribe Santo Tomás la afirmación del Crisóstomo. Se podría decir, aunque no son expresiones del Aquinate, que el primer modo es una visión aprehensiva, mientras que el segundo es una visión comprensiva —conocer tanto como es cognoscible—, que sólo es posible a Dios.

En las diversas contestaciones de este artículo continúa el diálogo con el neoplatonismo. De acuerdo con el Pseudo-Dionisio y el Damasceno afirma Santo Tomás que *in via* vemos de Dios lo que no es, ya que le conocemos por formas creadas, y que éste es un modo nobilísimo de conocer. Pero deja claro, a la vez, que *in patria*, cuando el intelecto alcance la esencia divina como forma inteligible, ve no sólo lo que Dios no es, sino también lo que es. Señala igualmente que la patrística oriental, cuando presenta reparos a la visión de la esencia divina, se refiere a un conocimiento comprensivo que, como se ha dicho, es imposible a cualquier criatura en cualquier estado.

Si la propia esencia divina es, en efecto, el único medio por el cual la inteligencia creada puede conocerla, ¿cómo pueden ambas hacerse *unum in intelligendo*, siendo infinita la distancia ontológica? Si el texto anterior apuntaba solamente a la analogía entre cuerpo y alma, la solución especulativa se desarrolla en el *Quodlibetum VII*, obra contemporánea a la q. 8 del *De veritate*. El planteamiento es similar: si un intelecto creado puede ver de modo inmediato la esencia divina, y a favor de esta posibilidad aparece la cita joánica<sup>9</sup>. En el cuerpo del artículo, el Aquinate analiza la visión intelectual, diciendo que ésta precisa de un triple medio: *sub quo intellectus videt* (la luz del intelecto

8. Ver. 8, 1 ad 1: «Uno modo ut modus quo res visa est, cadat sub visione; hoc est dictum, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; et hoc modo Deus, ut est, ab angelis videtur, et videbitur a beatis, quis videbunt essentiam eius habere illum modum quem habet. Et sic intelligitur quod habetur I Io 3, 2: "Videbimus eum sicuti est"». Esta obra es de los años 1256-1259. Concretamente la q. 8 es de 1257-1258, por lo que pertenece a la primera docencia parisina.

9. Cfr. *Quodl.* VII, 1, 1 c. Este *Quodlibetum* data de la Navidad 1256 y pertenece por tanto a los primeros escritos de Aquino.

agente que incide sobre el intelecto posible), *quo videt* (la especie inteligible que determina el intelecto posible) y el medio *in quo aliquid videtur* (cuando en una cosa se ve otra, como por ejemplo en un espejo, o en un efecto su causa). El tercer medio se descarta en la visión beatífica, al tratarse de un conocimiento mediato. Tampoco es compatible con ella el segundo medio, la *species*, por los motivos ya expuestos en los otros textos aquinianos. Sólo es apto para la visión facial el primero, el medio *sub quo* o la luz del intelecto agente. Pero, en este caso, el intelecto agente no puede ejercer su función natural de hacer inteligibles en acto las esencias de las cosas corpóreas, porque la esencia divina ya es, por sí misma y totalmente, luz inteligible. Descartada, pues, la luz del intelecto agente, totalmente desproporcionada, el medio de conocimiento de la esencia divina es el *lumen gloriae* que perfecciona el intelecto para que pueda unirse a su objeto. El *lumen gloriae*, como se va detallando en las objeciones y respuestas, no es la esencia divina, ni el intelecto, sino una luz creada, pero que produce una visión inmediata y no mediata. No se limita el Aquinate a constatarlo, sino que lleva más lejos el análisis especulativo. Queda por resolver una dificultad más: ¿cómo salvar la inmediatez, la realidad y la claridad de la visión beatífica, si la luz —por potente que sea— es algo creado y por tanto parece limitada a aportar sólo una visión mediata? El análisis de la intelección que hace Santo Tomás le da la clave para la solución. Para la intelección de cualquier inteligible, es precisa la especie y la luz, pero para ver la esencia divina no es necesaria la especie además de la luz, porque toda ella es totalmente luz y por tanto no requiere, para ser vista, otra especie que la luz misma<sup>10</sup>. En esta cuestión quodlibetal, el Aquinate no polemiza con nadie, pero tiene presente la discusión de los filósofos árabes sobre el conocimiento de las sustancias espirituales o separadas, y es muy probable que esta solución le venga sugerida por Alejandro de Afrodisia y Averroes, en su comentario al *De Anima*, III<sup>11</sup>.

En términos similares se expresa Santo Tomás en la q. 12 de la *prima pars*. El artículo segundo plantea si la visión inmediata de Dios se realiza mediante alguna semejanza, y la cita de San Juan parece apoyar tal medio de conocimiento<sup>12</sup>. En el cuerpo del artículo afirma audazmente Santo Tomás que Dios como autor de la potencia intelectiva puede ser «visto» por el intelecto, con las posibilidades y limitaciones de una perfección participada. Para establecer la necesaria unión entre la realidad vista y el intelecto que ve no sirve ninguna semejanza crea-

10. *Ibid.*, ad 4.

11. Cfr. *STh.*, Suppl. 92, 1 c: en el cuerpo de este artículo se resume la discusión aquiniana con los filósofos árabes sobre este tema.

12. Cfr. *STh* I 12, 2, arg. 1.

da o *species*, porque ninguna puede representar a Dios adecuadamente. Por tanto se necesita una semejanza por parte de la potencia visiva —el *lumen gloriae*— que capacite al intelecto para ver a Dios<sup>13</sup>.

#### b) *Visión beatífica y semejanza*

La «iluminación» que realiza el *lumen gloriae* en la potencia intelectual tiene un efecto transformante. Esta luz, dice Santo Tomás, convierte en *deiformes* a quienes ven a Dios, como expresa la cita de San Juan<sup>14</sup>. En el comentario a un texto paulino, II Cor 3, 18, se amplía la relación entre semejanza y visión. También el conocimiento de Dios en esta vida por la fe tiene un efecto transformante, incluso la escasa noticia que el hombre puede alcanzar por la razón natural. Ahora bien, como todo conocimiento se realiza por asimilación del cognoscente a lo conocido, quienes ven a Dios son de algún modo transformados en Dios, y si esa visión es perfecta, la transformación es también perfecta, como sucede en el caso de los bienaventurados por la unión de fruición, según las conocidas palabras de San Juan<sup>15</sup>.

#### c) *La felicidad de la visión beatífica*

La felicidad de la criatura intelectual consiste en la visión de la esencia divina. El capítulo 51 del tercer libro de la *Summa contra Gen-*

13. Cfr. *ibid.*, in c.; ad 1.

14. *STh* I 12, 5 c: «Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (a. 4), oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc 21, 23, quod “claritas Dei illuminabit eam”, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Io 3, 2: “cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est”».

15. El versículo de II Cor 3, 18, dice: «Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu». Comenta Santo Tomás: «“Speculantes” non sumitur hic a specula, sed a speculo, id est ipsum Deum gloriosum cognoscentes per speculum rationis, in qua est quaedam imago ipsius. Et hunc speculamur quando homo ex consideratione sui ipsius assurgit in cognitionem aliquam de Deo, et transformatur. Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet quod qui vident, aliquo modo transformentur in Deum. Et siquidem perfecte vident, perfecte transformantur, sicut beati in patria per fruitionis unionem, I Cor XIII, 12: “Cum autem apparuerit”, etc. Si vero imperfecte, imperfecte sicut hic per fidem, I Cor XIII, 12: “Videmus nunc per speculum in aenigmate”» (In II ad Cor, cap. III, lect. III). En este texto se trata de una *reportatio* de Reginaldo de Piperno, probablemente sobre un comentario temprano del Aquinate, que se puede adscribir al período italiano, entre 1260 y 1269.

*tiles* comienza con las polémicas palabras de que un deseo natural, como el de «ver la sustancia divina» no puede ser inútil, por eso tiene que ser posible que el intelecto y por tanto las sustancias intelectuales separadas y nuestras almas vean la esencia divina. La explicación de Santo Tomás en este lugar se parece a la de otros textos ya comentados, pero destaca más la felicidad que esta visión comporta, al hacernos partícipes de la felicidad que Dios es en sí mismo<sup>16</sup>.

También en la *Summa Theologiae* la cita de San Juan apoya la afirmación de que la felicidad del hombre consiste en la visión de la esencia divina. En primer lugar, el hombre no puede ser feliz mientras le reste algo para desear y buscar; en segundo lugar, como el objeto propio del intelecto humano es conocer la esencia de las cosas, mientras conozca sólo la existencia de Dios le queda el deseo de conocer su esencia, por lo que el alma no puede ser plenamente feliz; la perfecta felicidad se produce solamente por la unión a Dios como a su objeto<sup>17</sup>.

En algunos escritos aquinianos la cita de San Juan no se refiere exclusivamente a la felicidad eterna sino que se relaciona con la situación del hombre en esta vida. Así, el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis* destaca la tensión escatológica de los sacramentos en cuanto encaminan al hombre a la felicidad eterna; ésta consiste en siete dotes del alma y del cuerpo, y la primera de las dotes del alma es la visión de Dios en su esencia, según la cita de San Juan<sup>18</sup>.

#### d) Aspectos concomitantes de la visión beatífica y de la felicidad

La visión beatífica admite grados. Ciertamente la expresión *videbimus eum sicuti est* parece sugerir que todos los bienaventurados ven a Dios de modo igualmente perfecto, pero es preciso distinguir: en efecto,

16. CG III, 51: «Secundum hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. Unde dicitur I Ioan III: "Cum autem apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est". Et Luc XXII: "Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus mensam, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo". Quod quidem non de corporali cibo vel potu intelligi potest, sed de eo qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur, Proverb. IX: "Comedite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis". Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum».

17. Cfr. *STh* I-II 3, 8 s.c.; 8 c.

18. Cfr. *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis*, Opuscula Theologica II, Marietti n. 629. Esta pequeña obra fue escrita por Santo Tomás en Orvieto entre 1261 y 1265 para el arzobispo de Palermo y a petición suya, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Obras catequéticas. Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete Sacramentos*, Estudio y anotaciones de Josep Ignasi Saranyana, Ed. Eunat, Pamplona 1995, pp. 36-37.



todos ven a Dios cómo es (*videbimus eum esse sicuti est*), porque veremos su mismo ser que es su esencia, pero esto no determina el modo de ver por parte de cada uno de los bienaventurados<sup>19</sup>. Esta diferente perfección o participación en el *lumen gloriae* depende del grado de caridad con su deseo proporcional anejo: cuanto mayor sea éste, tanto más aumenta la capacidad de recibir lo deseado; por tanto, una caridad más intensa confiere una visión de Dios más perfecta y una mayor felicidad.

La visión beatífica supera el conocimiento por la fe y la teología, por eso el conocimiento de Dios en la otra vida no necesita de ningún enunciado como sucede con las verdades de la fe, porque veremos la Verdad Primera tal cual es<sup>20</sup>. La cuestión que se debate en este contexto es el objeto de la fe, que es incomplejo en sí mismo (*res credita*) y complejo (*per modum enuntiabilis*) para la comprensión del creyente. En la visión beatífica, Dios como objeto de conocimiento es alcanzado *per modum simplicis intelligentiae* y por tanto de forma compleja. Este planteamiento sugiere, al mismo tiempo, la original concepción aquiniana de la teología como ciencia subalternada de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, como queda expuesta al comienzo de la *Summa Theologiae*<sup>21</sup>.

Algunos aspectos de la vida de la gracia —de los dones del Espíritu Santo— parecen incompatibles con la visión de Dios que nos promete el texto joánico. Por ejemplo, la permanencia del don de temor en el cielo es uno de los interrogantes que plantea el Aquinate en este sentido: al ser *Deo conformes* según I Io 3, 2 y Dios nada teme, tampoco puede haber temor en quienes le ven. A esta objeción responde desde la «teología negativa» del Pseudo-Dionisio (*De divinis nominibus*, c. 9) diciendo que la semejanza nuestra, por perfecta que sea, tiene el límite de lo contingente y por tanto Dios no es totalmente imitable por nosotros. En efecto, comenta Santo Tomás, en Dios no cabe el temor porque no tiene a nadie superior a sí mismo, pero la felicidad de los bienaventurados consiste precisamente en la perfecta sujeción a Dios<sup>22</sup>.

Otro interrogante surge acerca del don de consejo, pues la semejanza beatífica con Dios parece hacerlo superfluo. La respuesta a esta

19. Cfr. *STh* I 12, 6 arg. 1; ad 1.

20. *STh* II-II 1, 2 ad 3: «visio patriae erit veritatis primae secundum quod in se est: secundum illud I Io 3, 2: “Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est”. Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae». En este artículo subyace la discusión medieval sobre la temporalidad en los enunciados de la fe, y Santo Tomás en su exposición concilia la opinión de Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller al respecto.

21. Cfr. *STh* I 1, 2.

22. Cfr. *STh* II-II 19, 11 arg. 2; ad 2. Este tema ha sido estudiado por A. ZIMMERMANN, *Gedanken des Thomas von Aquin über «defectus naturalis» und «timor»*, en *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung* («Miscellanea Mediaevalia», 19), De Gruyter, Berlin-New York 1988, pp. 43-52.

objeción destaca igualmente la condición creatural del hombre que permanece también cuando existe la semejanza más perfecta: el consejo está en Dios como en su fuente y no como su receptor. Por tanto permanece en el cielo en cuanto instrucción por parte de Dios, pero sin sombra de duda por parte de quienes son instruidos<sup>23</sup>. Esta afirmación de Aquino implica una progresión en el conocimiento beatífico, aunque en este lugar no lo desarrolla.

Un tercer interrogante se refiere a la vida activa, que parece definitivamente superada, en el cielo, por la contemplación. Explica Santo Tomás que en el cielo cesa efectivamente la llamada vida activa —por ejemplo, la enseñanza—, y cualquier acto exterior que hubiese es referido al fin contemplativo. Por eso tampoco unos hombres enseñan a otros, porque todos *videbimus eum sicuti est*<sup>24</sup>.

#### e) *La plenitud de la filiación divina*

Una de las bienaventuranzas evangélicas, como se sabe, es la filiación divina. Cuando el Aquinate trata de ellas, en la q. 69 de la *prima secundae*, plantea el alcance terreno y ultraterreno de estas promesas. Uno de los argumentos, que sitúa en la otra vida la plenitud de la filiación divina como premio prometido a los pacíficos, se apoya en I Io 3, 2, y cita el versículo completo. La respuesta a esta objeción aclara que ciertamente todos esos premios se colman en la vida futura, pero que ya se incoan de algún modo en la tierra, y así los que apaciguan aquí sus tendencias desordenadas se van asemejando a Dios y son por eso llamados hijos de Dios<sup>25</sup>.

La perspectiva cristológica contenida implícitamente en la perícopa joánica, se encuentra en la *tertia pars*, en el contexto de la Transfiguración de Cristo. El testimonio de Dios Padre acerca del Hijo Amado implica la filiación divina adoptiva nuestra como una conformidad —a modo de imagen— con el Hijo de Dios, de manera imperfecta en esta vida por la gracia y de modo perfecto por la gloria del cielo. Y como la gracia se nos otorga por el bautismo y en la Transfiguración del Señor se mostró un anticipo del esplendor de la futura gloria, convenía —sigue argumentando el Aquinate— que en ambas teofanías se manifestara el testimonio del Padre sobre la perfecta generación del Hijo, de la que sólo Él —junto con el Hijo y el Espíritu Santo— es perfectamente consciente<sup>26</sup>.

23. Cfr. *STh* II-II 52, 3 arg. 3; ad 3.

24. Cfr. *STh* II-II 181, ad 2.

25. Cfr. *STh* I-II 69, 2 arg. 3; ad 3.

26. Cfr. *STh* III 45, 4 c.

Santo Tomás llega todavía a una mayor profundización en torno al texto de San Juan, en una de sus obras pastorales, uniendo varios misterios en una perspectiva salvífica. En las *Collationes super Avemaria*, está citado el versículo en un sentido típico, de comparación entre Eva y María: Eva no halló en el fruto del paraíso lo que deseaba; María, en cambio encontró en su fruto —el Verbo Encarnado— todo lo que había anhelado Eva. Ésta, engañada por el diablo, había buscado ser igual a Dios, y se había dejado atraer por el placer y la belleza del fruto. María, en el fruto de su vientre, halló la semejanza con Dios, y junto con ella todos los cristianos, ya que por Cristo nos unimos y hacemos semejantes a Dios, según I Io 3, 2. En el fruto de la Virgen, a través de la comunión eucarística, encuentran los cristianos dulzura y salud, y también la suprema belleza, pues Cristo es el esplendor de la gloria del Padre<sup>27</sup>.

## 2. SÍNTESIS CONCLUSIVA

A la vista de los textos se puede intentar una síntesis teológica de los lugares en que aparece el texto joánico (I Io 3, 2), sin que se pretenda una exposición completa del tema. El mismo versículo de San Juan sugiere las coordenadas de esta posible síntesis: semejanza y visión beatífica sobre el eje de la filiación divina. Al mismo tiempo conviene tener en cuenta el contexto histórico-teológico.

### a) *Aportación teológica*

En las mencionadas líneas maestras, unas veces se acentúa la visión beatífica, otras veces la semejanza o la filiación divina, según el contexto de los escritos.

El fundamento de la efectividad de la visión gloriosa es la creación del hombre —y del ángel— a imagen de Dios, que comporta una ra-

27. *Collationes super Avemaria*, Opuscula Theologica, II, Marietti, 1126: «Nam Eva in fructu suo tria desideravit. Primo id quod falso promisit ei diabolus, scilicet quod essent sicut Dii, scientes bonum et malum. “Eritis (inquit ille mendax) sicut dii”, sicut dicitur Gen III, 5. Et mentitus est, quia mendax est, et pater eius. Nam Eva propter esum fructus non est facta similis Deo, sed dissimilis: quia peccando recessit a Deo salutari suo, unde et expulsus est de paradiso. Sed hoc invenit Beata Virgo et omnes Christiani in fructu ventris sui: quia per Christum coniungimus et assimilamur Deo. I Io III, 2: “Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est”». De la autenticidad tomasiana no duda hoy nadie. Se trata probablemente de dos sermones sobre la primera parte del Avemaría, tomados a modo de *reportatio* por dos secretarios o *socii* de Santo Tomás, en Nápoles 1273, cfr. Josep Ignasi Saranyana en: TOMÁS DE AQUINO, *Obras catequéticas*, o.c., pp. 29-30; el texto en castellano se encuentra en pp. 131-137.

dical apertura hacia el creador, porque hace a la criatura *capax Dei* y *capax Summi Boni* en toda la extensión del término. En esta apertura constitutiva hacia Dios radica también el deseo de ver a Dios en sí mismo, que es la máxima felicidad de la criatura dotada de inteligencia. El deseo de ver a Dios constituye, por tanto, una base para apoyar la posibilidad de la visión beatífica, sin que sea algo exigible, sino que se trata de una capacidad y preparación para tal elevación. En los textos reseñados no se hace mención explícita de la visión de la Trinidad, quizá porque se sobreentiende por las expresiones de «esencia divina» y *per essentiam*, y porque el interés de Tomás de Aquino se centra en la verdad y el modo de la visión beatífica.

Respecto del modo de «ver» la esencia divina, Tomás de Aquino es muy preciso y totalmente coherente con sus presupuestos gnoseológicos. Es un conocimiento inmediato, pero no comprehensivo. Inmediato significa que se realiza sin ninguna semejanza o *species* creada, que sería incapaz de representar a Dios. El medio de conocimiento es el *lumen gloriae*. Éste es, en su origen, idéntico con la esencia divina, de modo que permite ver de modo inmediato *quid est Deus*. Al mismo tiempo, cuando «desciende» al intelecto —en expresión aquiniana— eleva la capacidad intelectual de la criatura, de modo que en ella es una luz creada; se trata, por tanto, de una luz increada en su origen, y creada como efecto. Por ella se realiza la unión *in intelligendo*, por la que el intelecto creado alcanza la esencia divina como forma inteligible, de modo que en la realidad vista —la luz—, el bienaventurado ve a Dios. Esta iluminación hace *deiforme* al sujeto.

Esta visión *deiforme* es, a la vez, «familiar», porque es la plenitud de la filiación divina. Un conocimiento, por tanto, que es real, inmediato —sin nada creado interpuesto—, beatificante e íntimo-filial, pero no comprehensivo, que constituye la máxima felicidad. Esta plenitud va acompañada por la conciencia de la condición creatural y, por tanto, de la perfecta sumisión reverencial a Dios. La visión en la semejanza plena con Dios admite grados según la caridad y, por tanto, receptividad para la gloria alcanzada en la vida terrena. También cabe una cierta progresión en el conocimiento beatífico, en aspectos que se pueden llamar accidentales.

Respecto del posible sentido causal del *quoniam* joánico («similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est»), se puede decir que, en efecto, la visión beatífica produce una semejanza sobrenatural nueva, en cuanto hace *deiformes* a quienes ven a Dios y, en este sentido, se puede afirmar que el nuevo modo de conocer conlleva un nuevo modo de ser. Por otra parte conviene puntualizar que el *quoniam* no se puede entender en el sentido de que la deiformidad sea posterior a la iluminación, sino simultánea. El propio Santo Tomás, en algunos lu-

gares de los textos, modifica ligeramente la cita de San Juan diciendo «similes ei erimus et videbimus eum sicuti est»<sup>28</sup>.

Al mismo tiempo, llegar a la visión de Dios presupone un desarrollo de la semejanza sobrenatural en esta vida, como también reflejan los textos recogidos. La vida de la gracia en la tierra se relaciona con la futura como lo imperfecto con lo perfecto, como la anticipación con la plenitud, ya que la gracia tiende hacia la gloria. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la filiación divina, como señala Santo Tomás a propósito de las bienaventuranzas: somos ahora hijos de Dios en Cristo, pero entre luchas y en una creciente semejanza con El, que sólo se plenifica en el cielo. El camino que media entre esta vida y la definitiva es un camino de sacramentos, con una mención especial de la Eucaristía.

Se puede concluir, por tanto, que la visión beatífica y la semejanza se exigen mutuamente: en el cielo, porque la visión produce la semejanza definitiva; en la tierra, porque la semejanza por la gracia es imprescindible para llegar a la visión.

Desde la perspectiva antropológica, los textos reseñados se encuentran en consonancia con la doctrina de la triple dimensión de la imagen (*creationis-recreationis-similitudinis*) que preside y articula la antropología aquiniana, escuetamente expresada en la yuxtaposición de las dos citas bíblicas (Gn 1, 26-27 y I Jo 3, 2) que se ha mencionado al principio de esta exposición.

#### b) *La perspectiva histórica*

Desde el punto de vista histórico, este estudio de textos permite también algunas conclusiones.

Santo Tomás lleva a cabo, en este tema, una síntesis con el pensamiento de la patrística griega, continuando de este modo el trabajo de Alejandro de Hales y San Alberto Magno, y rectificando algunas influencias neoplatónicas que dificultaban la posibilidad de la visión de la esencia divina. A este respecto conviene recordar que en 1241 —unos quince años antes de empezar a escribir Aquino sobre este tema— se había censurado en París la siguiente proposición: «quod divina essentia nec ab homine nec ab angelo videbitur»<sup>29</sup>. Ante esta censura los maestros plenomedievales y, en especial Santo Tomás, desarrollaron una teología positiva de la visión beatífica. Además, se advierte que, en

28. Cfr. notas 14, 16 y 20.

29. Cfr. CUP, I, 128.

el tema que nos ocupa, Tomás de Aquino no evolucionó: desde los primeros escritos sostuvo sus tesis llamadas «intelectualistas» por un sector de la manualística, pero que no lo son, porque tiene presente —también desde el principio— la conexión de los misterios, concretamente la perspectiva cristológica de la semejanza beatífica; si se extiende acerca de los aspectos cognoscitivos es porque lo exige el contexto, como por ejemplo el diálogo con las fuentes teológicas y filosóficas.

Los textos estudiados muestran cómo el Aquinate, tras su análisis y diálogo con las gnoseologías greco-árabes, asume aquellos aspectos que son compatibles con la fe. La síntesis tomasiana en este tema cuenta, por tanto, con las aportaciones de la Sagrada Escritura, de la patristica y la filosofía.

Aquino se adelanta, en cierto sentido, a la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII, de 1336, en un doble aspecto. En primer lugar, la firmeza con que sostiene como doctrina de fe la posibilidad de la visión beatífica por parte de la criatura intelectual (decir lo contrario, así se expresa, es herético). En segundo lugar, anticipa de alguna manera la terminología, porque existe una correspondencia exacta entre las palabras definitorias del pontífice y la explicación especulativa de Aquino<sup>30</sup>. Los textos aquinianos relacionados con la perícopa de San Juan no especifican, sin embargo, el momento del comienzo de la visión beatífica, quizá porque aún no se habían planteado las dudas motivadas por los sermones y el opúsculo de Juan XXII; además, este tema no suponía dificultad para Aquino, porque consideraba una verdad de fe que la suerte individual era decidida *statim post mortem*<sup>31</sup>, de modo que el adverbio *mox* [*post mortem*] de la *Benedictus Deus* lo hubiera entendido en el sentido de inmediatez.

No mencionamos aquí la difícil cuestión de la posibilidad de una milagrosa visión facial de Dios en esta vida, que también estudia Santo Tomás y que distingue cuidadosamente de la visión beatífica<sup>32</sup>; es de notar, además, que en esos lugares, donde estudia la posibilidad del «arrebato», no cita la perícopa de San Juan (I Io 3, 2). Tampoco nos detenemos en la cuestión del purgatorio, ya que está claro para el Aquinate que la visión beatífica presupone la total pureza del alma<sup>33</sup>.

30. ...«viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur»... (Const. *Benedictus Deus*, DS 1000-1002).

31. Cfr. CG IV, 91.

32. Cfr. *Ver.* 13; *STh* II-II, 175. Sobre este tema, vid. Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología. I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, Atenas, Madrid 1994, pp. 109-120.

33. Cfr. CG IV, 91.